



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Monografia słowiańskiego wesela – recenzja

Author: Joanna Mleczko

Citation style: Mleczko Joanna. (2013). Monografia słowiańskiego wesela – recenzja. „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” (T. 25, 2013, s. 298-306)



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

szerszym zasięgu po nazwy jednostkowe. Korzystając z materiałów historycznych i wcześniejszych opracowań gwarowych, omówił dynamikę zmian zasięgów terytorialnych i przesunięcia semantyczne. Przedstawił budowę morfologiczną wyrazów, warianty fonetyczne, derywaty i synonimy, wskazał ich zróżnicowanie semantyczne i stylistyczne oraz etymologię. W podsumowaniu scharakteryzował wieloznaczność nazw i dynamikę rozwojową słownictwa słowiańskiego. Precyzyjnie wskazał zasięgi,

historię i rodzaje wpływów języków niesłowiańskich oraz wysunął ogólne wnioski na temat wzajemnych wpływów języków słowiańskich. Praca przedstawia ogromną wartość dla badań dialektologicznych, jest cenna dla wszystkich zainteresowanych rozwojem słownictwa słowiańskiego. Ma fundamentalne znaczenie także dla badań etnolingwistycznych nad słowiańskim językowym obrazem (obrazami) części ciała.

Agnieszka Litwińczuk

MONOGRAFIA SŁOWIAŃSKIEGO WESELA

A. V. Gura, *Brak i svad'ba v slavjanskoj narodnoj kul'ture: semantika i simvolika*, Moskwa: Izdatel'stvo „Indrik”, 2012, 935 s.

Obszerna, licząca blisko 1000 stron, monografia autorstwa rosyjskiego badacza Aleksandra V. Gury poświęcona została słowiańskiemu obrzędowi weselnemu. Składają się na nią: wstęp, w którym autor przedstawia dotychczasowy stan badań nad słowiańską obrzędowością weselną, a także charakterystykę wykorzystanych źródeł (publikowane i archiwalne materiały etnograficzne, folklorystyczne i etnolingwistyczne z całego obszaru Słowiańszczyzny, a także własne badania terenowe z północy Rosji, białoruskiego i ukraińskiego Polesia, wschodniej Polski i Dalmacji) oraz zastosowaną metodologię, 16 rozdziałów rozmieszczonych w 3 częściach, zakończenie, bibliografia oraz indeks przedmiotowy i leksykalny, obejmujący przywołane w studium terminy obrzędowe.

Monografia stanowi usystematyzowany zbiór faktów związanych ze słowiańską tradycją weselną. Autor omawia w niej podstawowe pojęcia związane z małżeństwem, sposoby wyrażania symbolicznych treści

w obrzędzie weselnym, przedstawia systematyzację znaczeń, jakie niesie ze sobą motyw małżeństwa obecny w innych obrzędach, demonologii, medycynie ludowej, magii, wróżbach, folklorze. Kompleksowa, etnolingwistyczna (według zasad właściwych dla słownika *Slavjanskije drevnosti*) analiza materiału etnograficznego i folklorystycznego, reprezentowanego przez wszystkie tradycje słowiańskie, służy semantycznej rekonstrukcji małżeńsko-weselnej symboliki, szerzej – symbolicznego języka kultury, próbie przedstawienia typologii słowiańskiego wesela oraz rekonstrukcji prasłowiańskiego obrzędu weselnego.

Każdy z rozdziałów charakteryzuje przejrzysty, logiczny układ – przedstawione fakty mają bogatą egzemplifikację w postaci danych ze źródeł etnograficznych i folklorystycznych z całej Słowiańszczyzny. Omawiając elementy trzech najbardziej rozbudowanych kodów obrzędowych (personalnego, przedmiotowego i akcjonalnego), A. V. Gura szczególnie dużo miejsca poświęca analizie terminów obrzędowych (ich zasięgowi terytorialnemu, etymologii i motywacji).

W pierwszej części (s. 19–47) monografii autor rozpatruje małżeństwo jako instytucję społeczną. W kolejnych czterech rozdziałach omawia: [I] formy i sposoby zawierania związku małżeńskiego (tu szerzej: właściwe dla słowiańskich tradycji

sposoby okazywania sympatii przez dziewczęta i chłopców, którzy osiągnęli wiek upoważniający do zawarcia związku małżeńskiego; ograniczenia i zakazy wstępowania w związek małżeński związane z wiekiem, pokrewieństwem, różnicami społecznymi, ograniczeniami terytorialno-etnicznymi; sposoby zawierania związku małżeńskiego [małżeństwo jako rezultat porozumienia przedstawicieli obu rodzin, rzadziej – ucieczka dziewczyny, jej kupno]; różne formy związku małżeńskiego [monogamia, relikty bigamii i poliandrii]; małżeństwa bez ślubu i wesela]; [II] kwestie związane z bezżeństwem (kategorie osób, których pojęcie to dotyczyło; właściwy dla tradycji ludowej ambiwalentny stosunek do bezżeństwa; przyczyny bezżeństwa [naruszenie obowiązujących zakazów, matczyne przekleństwo, miłosna magia]; kary za bezżeństwo [rytualne wyśmiewanie, konsekwencje w życiu pozagrobowym]; odsunięcie od szeregu obrzędów jako rytualny wyróżnik nieżonatych/niezamężnych); [III] małżeńską niewierność i rozwód (akty przemocy wobec wiarołomnej żony i magia miłosna jako środek służący odzyskaniu wiarołomego męża; nieakceptowanie prawnego rozwodu lub jego materialna niesięgalność); [IV] nowy i powtórny ożenek (warunki pozwalające na ponowny ożenek; czynności magiczne w obrzędowości weselnej i pogrzebowej uwalniające żywego małżonka od zmarłego i umożliwiające mu ponowne wstąpienie w związek małżeński; zredukowany do minimum obrzęd weselny w przypadku wdowieństwa jednego z nowożeńców lub obojga).

Część druga (s. 49–592), poświęcona strukturze i semantyce słowiańskiego wesela, obejmuje 7 rozdziałów. W pierwszym z nich autor przedstawił semiotyczną strukturę obrzędu weselnego, akcentując jego złożoność tak w planie syntagmatycznym, jak i paradygmatycznym.

W aspekcie semiotycznym obrzęd weselny to tekst, na który składają się znakowe podsystemy – kody (przedmiotowy, personalny, akcjonalny, werbalny, dźwię-

kowy, plastyczny, wizualny, smakowy), z których każdy tworzy jednorodny zespół znaków służących przekazaniu określonych treści. W obrzędzie semiotyzacji podlegają przedmioty, czynności, wykonujące je osoby, wypowiedane przez nie repliki, całe teksty, odgłosy, które wydają, szумы, dźwięki, muzyka, gesty, taniec, odczucia receptywne, okazyjne wydarzenia. Rozpatrując relacje, hierarchię i systematyzację kodów, autor zwraca uwagę na ich odmienną wartość – jedne wykorzystywane są w obrzędzie częściej, inne – rzadziej. Ponadto kody częściowo się przecinają i nakładają. Substancjonalne parametry pozwalają na wydzielenie subkodów w obrębie poszczególnych kodów, a także na grupowanie tych ostatnich w większe kategorie (np. wszystkie kody związane z organami zmysłowymi można traktować jako kod sensoryczny). Kody pozostają ze sobą w różnych relacjach (występują w arbitralnej funkcji w stosunku do innych – kod kolorystyczny nie istnieje bez przedmiotowego; w wykonaniu pieśni współdziałają ze sobą – kod werbalny i muzyczny łączą się; semantycznie się dublują – jeden i ten sam sens jest przekazywany jednocześnie różnymi środkami semiotycznymi, przy czym jeden z kodów może pełnić funkcję dominującą, a pozostałe mogą go uzupełniać).

Struktura i semantyka rozlicznych kodów połączona znakowością rytualnego zachowania, przedstawia złożoną semiotyczną przestrzeń obrzędu – „obrzędowną realność”. Łączy ona tylko przedmioty, osoby i czynności obarczone rytualną funkcją. Aktualizacja ich funkcjonalno-znaczeniowego ładu zależy od czasu i miejsca w obrzędzie. Przestrzenne i temporalne parametry tworzą warunki realizacji obrzędowego systemu. W planie syntagmatycznym znakową jednostką obrzędowej realności jest rytualny akt, tj. obciążona rytualną funkcją czynność, z którą realizowane są weselne przedmioty, a która realizuje się w określonym czasie i przestrzeni. „Język” obrzędu weselnego to język rytualnych aktów o różnym znaczeniu (apotropeicznym, ka-

tarktycznym, ofiarnym itd.). Pojęcie aktu werbalnego łączy w sobie podobne, ale nie w pełni jednorodne pod względem semiotycznym zjawiska. Wszystkie one spełniają funkcję komunikacyjną, ale jedne są alegorycznymi konstatacjami rytualnie znaczącego faktu (np. odpowiedź *sosna* po pokładzinach), drugie stanowią sygnały pobudzające do wykonania określonej rytualnej czynności (np. okrzyk *gorzko!*), a trzecie (np. odpowiedź: *brzoza, sosna* adresowane do swatów), wypowiedziane w konkretnej sytuacji obrzędowej, realizują samą czynność (tu: wyrażenie zgody lub odmowę zamążpójścia). Jak każda rytualna czynność, akt werbalny ma rytualną funkcję, nie tracąc przy tym swojego znaczenia leksykalnego. W akcie werbalnym dochodzi do głosu wzajemna więź słowa i czynności w obrzędzie.

Jak twierdzi A. V. Gura, dla zrozumienia struktury obrzędu jako złożonego wielokodowego tekstu niezwykle ważne jest zrozumienie, na czym polega wzajemna zależność, uzupełnianie się i zastępowanie kodów. Dla badania natury archaicznego synkretyzmu rytualnego tekstu niezbędne jest odnalezienie tego, co łączy różne kody. Weselne symbole realizowane z pomocą różnych kodów funkcjonują w obrzędzie w ścisłym współdziałaniu. W języku obrzędowych postaci, czynności, przedmiotów, wypowiedzi słownych i tekstów obrzęd weselny przekazuje ideę rozpadu starych rodzinnych więzi i ustanowienie nowych, która to idea w ostatecznym rozrachunku sprowadza się do triady: życie – śmierć – narodziny nowego życia.

W drugim rozdziale przedstawiona została struktura obrzędu weselnego na dwóch poziomach:

[1] syntagmatycznym, tu szczegółowo: realność obrzędowa jako system znakowych jednostek – skomplikowanie zorganizowany kompleks rytualnych aktów, wykonywanych w określonym porządku, pełniących określoną funkcję i obarczonych znaczeniowym ładunkiem; podział rytualnych aktów, obrzędów i ceremonii składa-

jących się na model wesela słowiańskiego na obligatoryjne (obecne we wszystkich wariantach, stanowiące stały szkielet obrzędu weselnego, obrzędowe minimum, bez którego żadne wesele nie może być uznane za dokonane: swaty, zaręczyny, pożegnanie panny młodej z panieństwem, weselna procesja z panną młodą, główna weselna uczta u pana młodego, ślub, noc poślubna, rytualne obmywanie po nocy poślubnej, obrzędy „poddawania próbie” panny młodej, wizyta matki panny młodej lub odwiedziny młodych w jej domu) i fakultatywne (spotykane tylko w niektórych regionalnych tradycjach: oględziny panny młodej, przygotowania do wesela, obrzęd kąpielowy, wieczór kawalerski, rytualne golenie pana młodego, gościna u jednego z krewnych już po weselu itp.); syntagmatyczna struktura inwariantu słowiańskiego obrzędu weselnego obejmuje cztery ceremonie: zmwiny, wigilia wesela, właściwe wesele, koniec wesela; obrzęd weselny jako „obrzęd przejścia” – trójczłonowy podział wyrażający strukturę obrzędu (przedweselny, weselny, poweselny – prowadzące do przekształcenia starych społecznych relacji w nowe; rytualne „przejście” jako seria włożonych jedno w drugie cząstkowych „przejsć”);

[2] paradygmatycznym, wyodrębnienie kodów: personalnego, przedmiotowego, akcjonalnego, werbalnego (akty werbalne i teksty poetyckie), muzycznego – szerzej dźwiękowego (w tym rytualnie znaczące odgłosy przyrody), choreograficznego; wydzielenie rytualnie znaczących charakterystyk osób i przedmiotów uczestniczących w weselu na poziomach: językowym (obrzędowe, pozaobrzędowe, poetyckie, objęte tabu, *nomina propria*, epitety), morfologicznym (wygląd zewnętrzny, atrybuty, kolor itp.), społecznym (cechy: płeć, wiek, rodzinne, społeczno-etniczne, zawodowe, pozycja hierarchiczna), funkcjonalnym (spełnianie różnych funkcji, rola osób i przedmiotów w charakterze obiektu komunikacji, odtwarzania lub oddziaływania); zestaw relewantnych cech dla elementów paradygmatycznej struktury obrzędu wesel-

nego: wygląd zewnętrzny (rozmiar, forma, znaki szczególne, kolor), charakterystyka fizyczna (ciężar, smak, żywe/nieżywe, konsystencja), status społeczny (płeć, wiek, narodowość, przynależność do strony weselnej, sytuacja rodzinna, sytuacja społeczno-materialna), atrybuty i to, co im towarzyszy, wzajemne relacje osób lub przedmiotów wewnątrz grupy (charakterystyka ilościowa, miejsce w hierarchii), stosunek do innych osób (pokrewieństwo, obecność opiekuna), lokusy (rytualna lokalizacja oraz przestrzenna orientacja przedmiotów, osób i czynności), czas (czasowe dopasowanie rytualnych czynności, obrzędów i ceremonii, trwanie), modusy (intensywność czynności, sposób mówienia/śpiewania, demonstracyjny lub ukryty charakter czynności, sposób przemieszczania się uczestników obrzędu), właściwości i możliwości, przejawy akustyczne, funkcje i predykaty (urok, kradzież, pohańbienie, wrogość, podporządkowanie, amulety, ochrona, pomoc, pośrednictwo, zarządzanie, wsparcie w połączeniu małżeńskim, żartowanie), obiekty, adresaci i odbiorcy czynności, osoby, przedmioty i czynności jako obiekt (obiekt odtwarzania, wykorzystania, komunikacyjnego oddziaływania).

Trzeci rozdział otwiera charakterystykę najważniejszych kodów obrzędu weselnego. Jako pierwszy analizowany jest kod personalny, tworzony głównie przez osoby funkcyjne w weselu, a także postronnych widzów oraz tych, którzy realnie w obrzędzie weselnym nie brali udziału, ale włączali się do obrzędowej rzeczywistości i zyskiwali rytualne znaczenie (przypadkowo napotkani na drodze orszaku weselnego pojedynczy ludzie, inny orszak weselny itp.). Wśród rytualnie znaczących cech uczestników wesela A. V. Gura wymienia: płeć (relevantna dla wszystkich uczestników obrzędu, wyłączając widzów; kobiety przeważały po stronie panny młodej, mężczyźni – po stronie pana młodego); przynależność do jednej z weselnych stron (nierzadko dochodziło do symetrycznego rozdzielenia uczestników obrzędu ze względu na przynależ-

ność do którejś ze stron – np. drużba pana młodego i drużba panny młodej; były też postaci niezwiązane z żadną ze stron weselnych lub obsługujące obie strony – duchowny, muzycy); wiek (młodzi, starsi), pozycja rodzinna (ważna cecha przybranych rodziców i świadków na ślubie, przybranego ojca i drużby pana młodego), pokrewieństwo (wśród krewnych szczególna pozycja i rola przysługiwała: rodzicom, rodzicom chrzestnym (przybranym rodzicom), wujkom i ciotkom (weselnym swatom i swatkom), bratu panny młodej, w mniejszym stopniu – pana młodego), ilościowa charakterystyka (działanie w pojedynkę, parami lub w grupie), miejsce w hierarchii (podział, ze względu na stopień pokrewieństwa i znaczenie rytualno-funkcjonalne, na postaci główne i drugoplanowe), obecność pomocnika (główny swat, główny drużba i in.), zawodowe umiejętności (swaci, muzycy, duchowny, weselny błazen); obecność atrybutu (posiadanie specjalnych znaków przez niektóre osoby funkcyjne (starszy swat – sztandar weselny). Jak zauważa autor, postać obrzędowa stanowi połączenie nazwy i określonego zespołu atrybutywno-społecznych cech oraz funkcji. Za jedną i tą samą nazwą w różnych lokalnych wariantach obrzędu mogły się kryć różne zespoły cech i funkcji, a za różnymi nazwami – te same zespoły cech i funkcji.

W monografii autor szczegółowo omawia 12 elementów kodu personalnego wesela: pannę młodą i pana młodego, rodziców nowożeńców, także przybranych, drużby, swatów, *czetę* weselną (analogia do pary małżeńskiej; jej rytualne funkcje najczęściej wiązały się z obrzędami zawarcia związku małżeńskiego i nocy poślubnej; obie pary były wyłączane ze społeczności w marginalnej fazie obrzędowego „przejścia” i przeciwstawiane pozostałym uczestnikom wesela), orszak weselny, brata, postronnych mieszkańców wsi, przebierańców (falszywa panna młoda, wyprowadzana do pana młodego); osoby przebrane za zwierzęta, przedstawicieli różnych grup etnicznych i zawodów oraz dzieci.

W czwartym rozdziale omówionych zostało 18 elementów kodu przedmiotowego wesela. Do przedmiotów obecnych w obrzędzie weselnym odnoszą się: jedzenie (głównie różnego rodzaju chleby i trunki), ubranie (zwłaszcza nakrycia głowy panny młodej, buty), sprzęt (stół, piec, narzędzia tkackie, służące do przygotowania chleba), roślinność (wiecznie zielone rośliny wykorzystywane do przygotowania drzewka weselnego, wianków, bukiecików), owoce (jabłko). Były w nim wykorzystywane zarówno rzeczy codziennego użytku, jak i te, które wykonywano specjalnie na tę okazję (niektóre chleby i dania, atrybuty weselne, dary, rzeczy wchodzące w skład wiana panny młodej). Semantyka przedmiotu w obrzędzie nie była zadana raz na zawsze, ale zdolna do zmian w trakcie jego realizacji.

Omówione przez autora elementy kodu przedmiotowego wesela tworzą trzy grupy.

Pierwsza z nich obejmuje atrybuty rytualne, do których zalicza on: [1] korowaj, tj. główny rytualny chleb weselny, łączący w sobie pierwiastek męski i żeński – falliczną i panieńską symbolikę ozdób; [2] drzewko weselne; [3] sztandar weselny; [4] laska/buława (atrybut drużby pana młodego lub innej postaci obrzędowej z jego strony, rzadziej ze strony panny młodej); [5] wianek – symbol stanu panieńskiego i małżeństwa; [6] bukiecik – znak wyróżniający uczestników obrzędu weselnego.

Drugą grupę stanowią elementy kodu przedmiotowego wesela funkcjonujące w nim przede wszystkim jako symbole: [7] jabłko (symbol urodzaju i małżeństwa; kolor czerwony jabłka mógł oznaczać akceptację propozycji złożonej przez stronę chłopaka, a także urodę, zdrowie i dziewictwo); [8] kura i kogut (weselne symbole panny młodej i pana młodego; występowały w obrzędowych czynnościach związanych z defloracją panny młodej).

Trzecia grupa obejmuje przedmioty związane z panną młodą lub obojgiem młodych: [9] przedmioty ślubne (to, co nowożeńcy mieli przy sobie w czasie ślubu

w charakterze amuletu – poświęcone, ostre, kłujące, żrące, aromatyczne, twarde, żelazne przedmioty) lub to, co nakładali na siebie idąc do ślubu (jakaś część stroju założona na lewą stronę, coś czerwonego, sieć rybacka); [10] wiano (majątek, jaki dziewczyna dostawała od rodziców i krewnych, gdy wychodziła za mąż, stanowiący jej dożywotnią własność; składały się na nie jej rzeczy osobiste, ubrania i niektóre przedmioty rękodzielnictwa, pościel, naczynia, sprzęt domowy, ziarno, bydło i ptactwo domowe, ziemia, pieniądze; jego publiczna demonstracja była świadectwem stanu majątkowego dziewczyny i jej zdolności manualnych); [11] małżeńska pościel (część wiana, którą przygotowywała panna młoda, a także miejsce, w którym dokonywał się akt małżeński w noc poślubną; związana z symboliką dziewictwa, defloracji panny młodej oraz przedłużenia rodu).

Ostatnia grupa to pokarm obrzędowy: [12] chleb (jego semantycznie znaczącymi cechami były: forma, rozmiar, materiał, nadzienie, towarzyszące atrybuty, miejsce i hierarchia; w wielu tradycjach rytualny charakter miał proces przygotowania głównego chleba; wyznaczał wszystkie ważniejsze momenty rytualnego „przejścia”, a jego symbolika zmienia się w trakcie realizacji obrzędu); [13] kołacz (w formie pierścienia lub z niedużym otworem był symbolem związku małżeńskiego, połączenia pana młodego i panny oraz dwóch rodów przy różnego rodzaju kontaktach ich przedstawicieli); [14] bułeczka (rozdawana na weselu, podobnie jak kawałeczki chleba lub innego pieczywa, była ekwiwalentem znaczeniowym dużego korowaja); [15] pieróg (rytualnie wykorzystywany (od swatów po obrzęd nocy poślubnej) u wschodnich Słowian, zwłaszcza Rosjan; na ogół pełnił te same funkcje co chleb obrzędowy); [16] bliny (u wschodnich Słowian, zwłaszcza Rosjan, to jedno z tradycyjnych dań weselnych, odpowiednik rytualnego chleba w innych tradycjach); [17] piernik (rozpowszechniony był u Słowian Wschodnich i Zachodnich i tylko w zachodniej części Słowiańszczy-

zny południowej; wykorzystywany w charakterze daru lub gościńca, a także wykupu lub zapłaty; u Rosjan czasami funkcjonalnie zbliżał się do korowaja); [18] kasza (podawano ją na znak odmowy dawanej chłopakowi i zerwania przedweselnej umowy; symbolizowała pożegnanie panny młodej ze stanem panieńskim oraz rodzinnym domem; była znakiem do rozejścia się gości na uczcie weselnej albo sygnalizowała zakończenie wesela; w obrzędowości nocy poślubnej zyskiwała konotacje erotyczne i mogła symbolizować cnotę panny młodej; podział kaszy między nowożeńcami i gośćmi na weselu funkcjonalnie zbliżał ją do korowaja).

Rozdział piąty monografii poświęcony został charakterystyce kodu akcjonalnego, obejmującego czynności rytualne ukierunkowane na określony obiekt (obdarowywanie) lub pozbawione obiektu (płacz panny młodej), indywidualne lub kolektywne (w tym i dialogowe), proste lub złożone, zaś ze względu na substancjonalne parametry w planie wyrażania na: akcjonalne (czynności z przedmiotami), plastyczne (gesty i taniec), dźwiękowe i werbalne. Rytualne czynności łączą się w kompleksy, tworząc obrzędy i ceremonie. Autor wydzielił 12 takich kompleksów: zmwiny, swaty, ogłędziny, zaręczyny, wigilię wesela, właściwe wesele, tzw. *posad* (we wschodniosłowiańskiej weselnej obrzędowości to najczęściej nazwa obrzędu sadzania panny młodej i pana młodego lub ich obojga na honorowym miejscu – za stołem, na stołku, ulu, dojnicy, kamieniu, kolanach pana młodego, męskich spodniach itp.); ślub, powitanie nowożeńców w domu pana młodego, ucztę weselną, noc poślubną (której sens tkwił w pokonaniu najważniejszej granicy obrzędowego „przejścia” – stąd wyobrażenia o tym momencie jako niebezpiecznym dla nowożeńców, prowadzące niekiedy do odłożenia nocy poślubnej, użycia środków apotropiecznych, ścisłego przestrzegania zakazów i nakazów; łączyła w sobie czynności: przygotowujące – przygotowanie pomieszczenia, łoża małżeńskiego, odprowadzenie młodych do sypialni, wykupywanie małżeń-

skiej pościeli, rozbieranie i ubieranie młodych, układanie się w łóżku); odbywające się w trakcie stosunku (rytualne zachowanie nowożeńców i gości, ochrona sypialni); kończące (budzenie młodych, sprawdzanie rezultatu defloracji, czynności oczyszczające); koniec wesela obejmował czynności ukierunkowane na ustanowienie nowych społeczno-rodzinnych relacji oraz powrót do obowiązujących wcześniej norm zachowania: katarskie (prowadzenie panny młodej po wodę, pierwsze wyjście młodej mężatki do świątyni); próby, jakim poddawana jest panna młoda, mające na celu sprawdzenie, jaką będzie gospodynią; obrzędy ofiarne (przyjęcie panny młodej do grona zamężnych kobiet); wzajemne wizyty krewnych; zabawy, żarty i burdy przebiegańców (kradzieże, osądzanie i karanie niektórych męskich uczestników wesela).

W rozdziale szóstym podejmuje się kwestie związane z weselną terminologią obrzędową. Ma ona metaobrzędowy charakter – interpretuje obrzęd, co pozwala na włączenie jej do jego kodu werbalnego.

W rozdziale siódmym obrzęd weselny charakteryzowany jest ze względu na swoje parametry przestrzenne (przestrzeń w weselu dzielona jest na „swoją” i „obcą”; dom pana młodego i panny młodej; rytualnie znaczące są: brama/drzwi, próg domu; rytualnie wydzielane są granice na drodze pokonywanej przez uczestników obrzędu; zamknięta trajektoria obrzędowej drogi – początek i koniec w domu pana młodego; rytualne znaczenie charakteru ruchu – opozycja szybko/wolno; przestrzenna orientacja czynności rytualnych – ruch „ze słońcem” itd.

Trzecia część monografii (s. 593–770) została poświęcona małżeństwu w języku symboli i kulturze. W pierwszym rozdziale autor koncentruje swoją uwagę na 5 podstawowych pojęciach i symbolach związanych z małżeństwem:

[1] *doli/losie* (u Słowian Wschodnich *dolja*, u Południowych – *sreća*, *k"smet* to suma życiodajnej siły, szczęścia i pomyślności. Symbolem wspólnej, nierozłącznej *doli*

młodych, ich losu w małżeństwie mogły być chleb, jabłko, jajko, kura, którymi ci dzielili się, a potem zjadali, zaś podział głównego weselnego chleba, kaszy czy pieczonych kury lub koguta symbolizował nową grupową dółę;

[2] woli (w tekstach folkloru motyw woli aktualizuje się głównie w odniesieniu do dziewczyny i panny młodej, wiążąc się z jej władzą nad samą sobą, własną wolnością; wola kojarzona była także z władzą rodzicielską i wolnością, jaką niósł ze sobą stan panieński; zamążpójście traktowano jak przejście od wolnej woli rodzicielskiej do woli zależnej (mężowskiej) lub jako zamianę dwóch woli na jedną; utratę woli panieńskiej symbolizowała zmiana uczesania panny młodej i nakrycia głowy na kobiece; w tekstach folkloru obraz wolnej woli mógł być zestawiany ze światem roślinnym (wolę sieją), otrzymywać cechy zoomorficzne (leci pod postacią ptaka) albo przyjmować postać pięknej dziewczyny (płacz));

[3] *krásoty* lub *krasy* (symbol panieństwa i atrybutu panny młodej; często związana z włosami, choć mogły ją symbolizować także inne przedmioty – weselne drzewko, wianek, panieńskie ozdoby itp.);

[4] panieńskiej czci/cnocie (odpowiedzialność za nią spoczywała na rodzicach, głównie matce dziewczyny oraz jej bracie i to oni byli publicznie karani, gdy okazywało się, że panna młoda nie była dziewicą); karze poddawano także samą „nieczystą” pannę młodą, a dla neutralizacji zagrożenia, jakie ze sobą niosła podejmowano działania o charakterze magicznym albo nadawano jej cechy śmierci;

[5] aktowi seksualnemu (traktowany jak zajęcie nieczyste, grzeszne, a tym samym wstydlive obejmowany był tabu, por. eufemistyczne określenia stosunku); w weselu odpowiadał mu szeroki paradygmat symboli opierających się na cechach określających zewnętrzny charakter tej czynności: łączenie (splatanie), ruch (obracanie), przenikanie do wnętrza (ukąszenie), rytmiczność, wielokrotność (kucie), ruch wahadłowy (machanie), tarcie przy bliskim

zetknięciu (drapanie), poza towarzyszącą wykonywaniu czynności (skakanie w górę); u podstaw symbolicznych znaczeń aktu płciowego leżało upodobnienie fizycznego kontaktu do kontaktu o charakterze społecznym (małżeńskie więzy, rytualne pokrewieństwo), a także metaforyczne odniesienie jego rezultatu (zapłodnienia) do rezultatów gospodarskiej działalności człowieka (urodzaj, przychówek).

Kolejny rozdział obejmuje opis 12 motywów procesualnych, wyrażających podstawowy sens zawarcia związku małżeńskiego – zmianę statusu młodych. Sens ten był przekazywany za pośrednictwem szeregu kodów tematycznych: przestrzennego, myśliwskiego, wojennego, handlowego, kulinarnego, tkackiego, kowalskiego agrarnego, krajobrazowego, wegetacyjnego, solarnego, sezonowego.

W rozdziale tym omówione zostały abstrakcyjne symbole wesela: [1] koło/krąg (różne substancjonalnie wcielenia koła/kręgu w obrzędzie – przedmiotowe, akcjonalne, gestyczne, choreograficzne) mogły symbolizować: stan panieński (wianek jako nakrycie głowy), połączenie młodych w związku małżeńskim (ślubna obrączka), nierozzerwalność małżeńskich więzów (niemające końca wianek, obrączka), zbliżenie dwóch rodów (kołacz, przez który całowały się panna młoda i świekra), władzę nad partnerem i jego małżeńską wierność (magiczne zamknięcie w kole, kiedy panna młoda patrzyła na pana młodego przez pierścień, kołacz, wianek itp.); idea koła/kręgu powtarzana wielokrotnie w różnej postaci, przenikała cały obrzęd, organizując jego treściową strukturę, akcentując węzłowe momenty, [2] symbolika „przejścia” (idea wyłączenia odpowiadająca początkowej fazie obrzędowego „przejścia” najczęściej wyrażana była w weselu za pośrednictwem kodu akcjonalnego – pożegnanie ze stanem panieńskim, zakrywanie twarzy welonem), przedmiotowego i personalnego (swat idący swatać w butach nie do pary, dziewczyna idąca na wieczór panieński tylko w jednym bucie);

symbolikę związaną z fazą progową wyrażały takie kody, jak: kinetyczny i cielesny (nieruchomość panny młodej w orszaku wiozącym ją do ślubu), akustyczny (milenie młodych), wizualny (zakryta twarz panny młodej), smakowy (zjadanie niesolonej zupy przed nocą poślubną), personalny (rytualni zastępcy rodziców nowożeńców), przedmiotowy (rozpuszczone włosy panny młodej), werbalny (zakaz zwracania się po imieniu do męża); idea włączenia realizowała się: w kodzie akcyjnym (związywanie rąk młodych), gestycznym i cielesnym (stosunek w noc poślubną), przedmiotowym (jedzenie z jednego naczynia), personalnym (parzysta liczba swatów), werbalnym (słowne formuły swatania).

Semantyczne kategorie i opozycje w obrzędzie weselnym znalazły miejsce w czwartym rozdziale. Autor wśród kategorii semantycznych wyróżnił: [1] smak (najbardziej aktywna i znacząca w obrzędzie weselnym była symbolika słodkiego i kwaśnego – oba smaki miały seksualną konotację; kwaśne przedstawiane w planie dynamicznym jako proces fermentacji kwaśnienia symbolizowało proces zmian fizjologicznych, związanych z dojrzewaniem i starzeniem się, co znajdowało wyraz w społecznym statusie osób zawierających związek małżeński, zwłaszcza dziewcząt; symbolika wstąpienia w związek małżeński jako zamiana gorzkiego przez słodkie oznaczała początkową i końcową fazę obrzędowego „przejścia”) i [2] kolor (czerwony – symbol defloracji i dziewictwa panny młodej, a także pana młodego (w sztandarze weselnym); biały – symbol panny młodej (w sztandarze weselnym), jej „nieczystości”, rytualnego odrodzenia, smutku; czarny i granatowy często występowały w opozycji do czerwonego, wyrażając negatywną symbolikę). Spośród [3] opozycji różnych cech, w których wyrażała się symbolika wesela, A. V. Gura wymienia opozycję: swoje/obce (w toku obrzędu zachodziła jej neutralizacja i oswojenie „obcego”), stare/nowe, parzyste/nieparzyste i in.

Ostatni rozdział monografii poświęcony został małżeństwu jako motywowi. Autor przedstawia w nim problematykę związaną z obecnością w szeroko rozumianej tradycyjnej kulturze ludowej motywów: [1] symbolicznego małżeństwa (tu szerzej motywy: ożenku Słońca, świętych rzek, zwierząt, przedmiotów; cudownego małżonka; małżeństwa w wyobrażeniach meteorologicznych i demonicznych; symbolicznego ożenku w czynnościach rytualnych); [2] symbolicznego ślubu (wtórne rytualne formy ślubu w samym obrzędzie weselnym – parodia wesela w jego końcówce; powtórny ślub w celu uwolnienia od choroby, np. bezpłodności jednego z małżonków) i [3] symbolicznego wesela (motyw często spotykany w obrzędowości cyklu rodzinnego; w samym obrzędzie weselnym – „ożenek” rodziców wydających za mąż/żeńiących ostatnie ze swoich dzieci; w obrzędzie pogrzebowym – pochówek młodych panien i kawalerów w formie wesela) i dorocznego (zwłaszcza w obrzędach przypisywanych do momentów słonecznego przesilenia) oraz tekstach folkloru (pieśniach, legendach, podaniach, bajkach i in.).

Jako ostatnie A. V. Gura porusza kwestie związane z wtórnym wykorzystaniem przedmiotów weselnych, które w toku realizacji obrzędu uzyskiwały sakralne znaczenie i szczególne właściwości (w rytuałach zapewniających rodzenie dzieci, urodzaj, ożenek, szczęście małżeńskie, jako środek leczniczy i apotropeiczny) oraz symbolicznym znaczeniem małżeństwa obecnym w różnych formach i gatunkach kultury.

W zakończeniu (s. 771–798) autor podejmuje próbę przedstawienia typologii słowiańskiego wesela (niezwykle trudnej ze względu na złożoność jego struktury, a także niemożność wskazania chociażby jednej kluczowej cechy) oraz rekonstrukcji prasłowiańskiego obrzędu weselnego. W oparciu o wcześniejszą analizę wyodrębnia kilka typów wesela: na wschodzie Słowiańszczyzny – typ północnorosyjski oraz białorusko-ukraińsko-południoworosyjski, na zachodzie – zachodniosłowiań-

ski (z wyłączeniem strefy słowackiej i częściowo czeskiej z własnym typem), na południu – typ obejmujący strefę zachodnią i wschodnią. Obok cech specyficznych dla każdego typu, wskazuje paralele (w obrębie różnych kodów, a zwłaszcza terminologii), jakie istnieją między nim a innymi typami (np. wschodnio- i zachodniosłowiańskim, wschodniosłowiańskim i wschodnio-południowo-słowiańskim, zachodniosłowiańskim i zachodnio-południowo-słowiańskim, wschodnim południowsłowiańskim i karpacko-ukraińskim). Wreszcie wyróżnia obecne w strukturze słowiańskiego wesela elementy pozwalające na rekonstrukcję jego wersji prasłowiańskiej (spo-

soby zawierania związku małżeńskiego, uczta weselna, przedmioty o symbolicznym znaczeniu, różne formy połączenia młodych).

Monografia A. V. Gury jest pierwszym etnolingwistycznym studium słowiańskiego obrzędu weselnego (wcześniejsza monografia słowackiego autora J. Komorowskiego ma charakter czysto etnograficzny). Przynosi wieloaspektową, na szerokim tle porównawczym, analizę słowiańskiego obrzędu weselnego i jako taka jest nieocenioną pozycją dla etnografów, folklorystów i etnolingwistów.

Joanna Mleczko

KOLEĐOWANIE SŁOWIAŃSKO-BALTYCKIE

Gustaw Juzala, *Semantyka kołęd wiosennych. Studium folklorystyczno-etnomuzykologiczne*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, 2012, 272 s.

Gustaw Juzala, adiunkt w Pracowni Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii PAN w Krakowie, jest etnomuzykologiem, piszącym po polsku, po litewsku i po angielsku. Po studiach etnologicznych na UJ (magisterium w 1996 u prof. Ryszarda Kantora nt. *Folklor i świadomość historyczna Polaków z Litwy Kowieńskiej*) i studiach doktoranckich na Wydziale Historycznym UJ, doktorat w roku 2001 u tegoż prof. Ryszarda Kantora na podstawie pracy *Semiotyka folkloru muzycznego pograniczy polsko-litewskich* (ukazała się w roku 2007 w wersji książkowej) – opublikował *Semantykę kołęd wiosennych. Studium folklorystyczno-etnomuzykologiczne* (pod egidą Instytutu Archeologii i Etnologii PAN).

Tematycznie dorobek Juzali jest bardzo spójny, skupiony na pieśniach, obrzę-

dach i muzyce wokalnejszej pogranicza słowiańsko-bałtyckiego, ściślej: polsko-białoruskiego z jednej, a litewskiego i łotewskiego z drugiej strony. Autor harmonijnie łączy samodzielne badania terenowe na Litwie i w Polsce (północnej) z talentem analityka i interpretatora, dysponuje nowoczesnym aparatem pojęciowym muzykologa, etnologa i kulturoznawcy w jednej osobie. Jest wrażliwy na aspekty językowe i tekstowe badanego materiału folklorystycznego. Tematyka artykułów wiąże się z tematyką obu książek, nowsza książka włącza wyniki wielu wcześniejszych artykułów, w dużym stopniu stanowi ich syntezę, podsumowanie i uzupełnienie.

Pierwszą książkę Juzali, *Semiotyka folkloru muzycznego pograniczy polsko-litewskich*, uważam za wzorową zarówno ze względu na oparcie jej na solidnych podstawach materiałowych, w dużej części zgromadzonych samodzielnie w terenie, jak też na dojrzałość konceptualizacji opartej na semiotycznym podejściu do muzyki. Jej szczególna wartość tkwi w uwzględnieniu gatunkowej dyferencjacji pieśni i melodii, którą to dyferencjację autor przekonująco łączy z sytuacjami wykonawczymi, z całą ramą obrzędową. Sięga także do danych je-